

JAROSLAV HROCH

R. W. EMERSON A AMERICKÝ TRANSCENDENTÁLNÍ IDEALISMUS

Památce Bohumíra Janáta

Americký transcendentální idealismus se rozvíjí přibližně od třicátých do padesátých let 19. století. Původně vzniká jako odštěpné hnutí uvnitř unitářství, v němž se projevoval kompromis mezi racionalistickým deismem a kalvinismem. Unitáři se staví pozitivně ke svobodomyšlnému vědeckému myšlení, jež se uplatňovalo zvláště v přírodních vědách, a vcelku akceptují i politický liberalismus. Z hlediska náboženského odmítali extrémně vyhocené názory o dědičném hříchu a počáteční zkaženosti člověka, proti běžné křesťanské představě o Svaté Trojici zdůrazňují jednotu Boha (Bůh je jen jeden, Kristus je lidskou, nikoliv nadpřirozenou bytostí, Ducha svatého je třeba chápat jako božskou jiskru v každém člověku). Zvláštní roli sehrál intelektuální mysticismus mezi unitářskými mysliteli, který se zaměřoval jak proti stroze racionalistickým, tak i ortodoxně autoritářsky orientovaným náboženským proudům v americkém duchovním životě. Transcendentalistickému hnutí však přesto vadila poplatnost unitářů (byť i nejliberálnějšího proudu uvnitř protestantismu) vůči křesťanskému supranaturalismu, a proto se od unitářů oddělují.

K předním představitelům transcendentálního idealismu patří *Ralph Waldo Emerson* (25. 5. 1803 v Bostonu – 27. 4. 1882 v Concordu) a *Henry David Thoreau* (1817–1862), ostatní spisovatelé spjatí s transcendentalismem – jako například *Bronson Alcott* (1799–1888) a zakladatelka amerického hnutí za emancipaci žen *Margaret Fullerová* (1810–1850) – mají pouze okrajový filosofický význam. Američtí transcendentalisté byli ovlivněni britskými romantickými spisovateli (W. Wordsworth, S. T. Coleridge, T. Carlyle), německým klasickým idealismem (I. Kant, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling), a inspiraci hledají i u některých proudů a představitelů antického filosofického myšlení (orfismus, Hérakleitos, Empedokles, gnosticismus). Nejvíce na ně působí Plátón, Plotinos a další směry novoplatonismu, jakož i představitelé platonistických koncepcí v novověkém britském filosofickém myšlení: Henry More (1614–1687) a Ralph Cudworth (1617–1688). Velkou pozornost věnovali také křesťanské mystice od středověku až po E. Swedenborga. Klub transcendentalistů

(*Transcendental Club*) se nejčastěji scházel v domě R. W. Emersona v Concordu a vydával v letech 1840 až 1844 za redakce Margaret Fullerové časopis *The Dial* (Sluneční hodiny). Uvnitř transcendentalismu existoval významný proud zaměřený na sociální a agrární reformy: založil komunity *Brook Farm* (1841) a *Fruitlands* (1842). Významné umělecké hodnoty přináší především dílo H. D. Thoreaua, který mj. inspiroval koncepci tzv. občanské neposlušnosti.

Ralph Waldo Emerson (1803–1882)

Tento nejvýznamnější představitel amerického transcendentálního idealismu patří jak do dějin americké filosofie, tak i do dějin americké literatury a kultury.¹ Svým důrazem na nadčasový charakter osobnosti, usilující o své sebezdonakolení a osvobození od konformismu a konvencí, jakož i svým přesvědčením o podstatném sepětí filosofie se sebepoznáním člověka přispěl k emancipaci americké literatury a filosofického myšlení od intelektuální závislosti na britské duchovní a kulturní tradici. Také Emersonovy úvahy o časovosti a nadčasovosti, vztahu člověka a božského transcendentna znamenaly originální přínos pro rozvoj anglo-americké filosofie.

Emerson se narodil v rodině kazatele unitářské církve v Bostonu, v níž byly rozvíjeny tradice puritánského a nonkonformního protestantského myšlení. Po studiu na klasických gymnáziích (Latin Schools) v Bostonu a Concordu získal vysokoškolské stipendium na Harvard College (1817–1821). Zprvu učil na dívčí škole, kterou vedl jeho bratr, ale pak se věnoval studiu evangelické teologie. Od roku 1825 byl učitelem a kazatelem na bohoslovecké fakultě Harvardovy univerzity (Harvard Divinity School). V roce 1829 se stal pastorem kongregacionalistické farnosti v Bostonu, která měla unitářské zaměření. V roce 1832, navzdory svému velkému úspěchu v kazatelské činnosti, se Emerson definitivně vzdal povolání duchovního unitářské církve. Ke svému rozhodnutí došel na podkladě studia velkých představitelů nonkonformistických koncepcí v dějinách křesťanského myšlení (George Fox, Thomas Carlyle). V letech 1832–1833 Emerson cestoval po Evropě, navštívil Francii, Itálii a především Velkou Británii. Zde se osobně setkal s anglickými romantickými básníky (Lake Poets) Williamem Wordsworthem a Samuelem Taylorem Coleridgem. Velký dojem na něj zanechalo setkání s britským myslitelem Thomasem Carlylem, se kterým uzavřel doživotní přátelství. Pod vlivem T. Carlyla a S. T. Coleridge se začíná Emerson intenzivně věnovat filosofickému myšlení německého klasického idealismu. Jeho největší zájem si získalo dílo I. Kanta a J. W. Goetha. Emerson se též seznamoval s indickými filosofickými a náboženskými systémy prostřednictvím německých překladů.

¹ Zájem o Emersona se záhy projevil i v českém prostředí a jeho práce byly často překládány: *Snahy a směry. Pokrok vzdělanosti* (1883), *Představitel lidstva* (1897), *Úvahy* (1902), *Životopisná* (1906), *Společnost a samota* (1907), *Essaye 1–2* (1912), *Příroda a duch* (1927) aj.

Velkou proslulost po celých Spojených státech získala Emersonovi přednáška *The American Scholar* (Americký vzdělanec), kterou pronesl na Harvardu 31. srpna 1837. Zde se Emerson postavil proti knižní učenosti a netvůří závislosti americké literatury a filosofie na britském filosofickém a uměleckém myšlení. Nepřekvapuje proto, že tato Emersonova přednáška byla označena za „americké prohlášení kulturní nezávislosti“.

Zásadní kritiku zpátečnictví a neplodného konzervativismu oficiální americké protestantské teologie, jakož i dogmatického a netvůřího pojetí křesťanské víry, obsahovala Emersonova přednáška na bohoslovecké fakultě Harvardovy univerzity, pronesená 15. července 1838 a nazvaná *Divinity School Address* (Projev k bohoslovecké fakultě). Emerson v ní mimo jiné provokativně charakterizoval běžně praktikované křesťanské náboženství jako „otrocký zvyk, který ničí duši“.² Náboženský jazyk tohoto formálního, dogmatického a uniformujícího pojetí křesťanství pak postihuje Krista nikoliv jako přítele člověka hlásajícího lásku, ušlechtilost a smíření, nýbrž „znázorňuje poloboha, tak jako by orientálci nebo staří Řekové popisovali Osirise nebo Apollóna“.³ Předjímaje filosofickónáboženské koncepce C. G. Junga, Emerson v této souvislosti zdůrazňuje, že hluboké a opravdové pojetí křesťanské víry po nás vyžaduje, abychom se nepokoušeli otrocky napodobovat Krista, nýbrž se snažili utvářet svůj vlastní, svébytný duchovní vztah jak k sobě samým, tak i k celku světa v jeho lidské a božské dimenzi.⁴

Za skutečný zrod svébytného amerického filosofického myšlení je považováno Emersonovo souborné vydání esejů (předtím jednotlivě publikovaných koncem třicátých let 19. století), které jako celek pod názvem *Essays* poprvé vyšly v roce 1841 a zajistily jejich autorovi světovou proslulost a autoritu. Analýza těchto esejů ukazuje, že se v Emersonově filosofii projevují – kromě významných podnětů německého klasického idealismu a J. W. Goetha – synkretické vlivy živelné dialektiky Hérakleita a Empedokla, platonismu, novoplatonismu a orfismu, které vedou k jeho pojetí života jakožto energetického, sebezdonalujícího a individuálního procesu. Emerson přitom odmítá materialistickosensualistickou psychologii J. Locka a hlásí se k I. Kantovi. V Kantově gnoseologii klade důraz především na její tezi, že transcendentální poznání v mysli člověka je vrozené, apriorní. To však Emerson interpretuje v tom smyslu, že intuice jakožto skutečná a pravá cesta k pravdě je nadřazena rozumu. Na rozdíl od Kantova pojetí, který nazývá transcendentálním takové poznání, které se nezabývá předměty, nýbrž „našimi pojmy apriori o předmětech“, znamená u Emer-

² R. W. Emerson: *Divinity School Address in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, eds. Robert E. Spiller et al., sv. I, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, s. 90.

³ *Tamtéž*, s. 82.

⁴ *Tamtéž*, s. 90. K tomu srov.: „Kristův kříž nesl on sám a byl to jeho vlastní kříž. Postavit se pod cizí a již nesený kříž je jistě jednodušší než nést svůj vlastní kříž za posměchu a opovržení svého okolí. Vždyt člověk tak pěkně zachovává tradici a je chválen pro svou zbožnost. [...] Kdo Krista napodobuje a je natolik nestydatý, že chce přijmout Kristův kříž, když nedokáže nést ani svůj vlastní, neporozuměl podle mého názoru v základě křesťanské zvěsti.“ Carl Gustav Jung: *Slova duše*, ed. Franz Alt, př. Blanka Kirsteinová, Praha: Vyšehrad 2001, s. 90–91. K tomu srov. Russell B. Goodman: *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1990, s. 37.

sona transcendentalismus především úsilí o vymanění se z každodenní časovosti, důraz na mimozkušennostní poznání a jeho nadpřirozený charakter, na všechno, co patří do sféry intuitivního: „Transcendentalista věří v nadpřirozeno, věří ve stálou otevřenost lidské mysli novému přílivu světla a síly, věří ve vniknutí a extázi.“⁵

R. W. Emerson zvláště ve svých esejích *Nature* (1836), *The American Scholar* (1837), *Self-Reliance* (1841), *The Over-Soul* (1841), *Experience* (1844) aj. zdůrazňoval, že skutečná podstata života tkví v energii a síle. V analogii s koncepcemi německého romantismu a hermeneutiky (J. G. Herder, W. von Humboldt), které zdůrazňovaly, že dějinný vývoj je především určován mravními silami („sittliche Kräfte“, „sittliche Mächte“), zdůrazňuje Emerson potenciální, energetický charakter mravní osobnosti člověka: „V těchto lidech bylo cosi, co vyvolalo očekávání převyšující všechny jejich činy. Větší část jejich duchovní síly byla latentní. A to je to, co nazýváme charakterem – nahromadění duchovních sil, které působí přímo, vycházejí z přirozenosti člověka, a které si nevyžadují vynaložení jakýchkoliv prostředků.“⁶ V souladu s touto koncepcí duchovních sil je u Emersona sám život pojímán jako dynamický, pluralitní, spontánní, povznesený nad každodenní časovost.

Emerson usiluje překonat závislost na retrospektivě, na zprostředkujícím charakteru minulosti a historismu, na němž ulpívalo 19. století, a zaměřit vizionářský vhled do budoucnosti: „Naše doba je retrospektivní. Staví náhrobky našich otců. Píše biografie, historické a kritické práce. Dřívější generace však zřely Boha a přírodu tváří v tvář, my je však spatřujeme prostřednictvím zraku našich předchůdců. Proč bychom se také nemohli těšit z původního vztahu k univerzu?“⁷

Emersonova snaha o původní zření, překonávající závislost na jakémkoliv časovém zprostředkování, prokazuje silné vlivy gnosticizmu.⁸ Proti závislosti na

⁵ R. W. Emerson: *The Complete Works of R. W. Emerson*, sv. I., Boston 1903, s. 335–336. K tomu srov.: „Transcendence ovšem nikoliv – přes všechny metafyzické názvuky – jako scholastická a fecko-platónská, nýbrž transcendence jako to extatické – časovost – temporalita.“ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, př. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček jr. – J. Němec, Praha: Oikúmené 1996, s. 55.

⁶ R. W. Emerson: *Charakter*, in R. W. Emerson: *Eseje*, přel. D. Svobodník, Bratislava 1991, s. 165.

⁷ R. W. Emerson: *Nature*, in *The American Tradition in Literature*. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln, ed. S. Bradley – R. C. Beatty – E. H. Long, New York: W. W. Norton and Company. Inc. 1962, s. 1002. Esej *Nature* jako první větší Emersonova práce je zároveň prvním komplexním shrnutím idejí amerického transcendentálního idealismu. Poprvé byla tato eseje vydána anonymně v roce 1836, její druhé vydání bylo součástí výboru *Nature, Addresses, and Lectures*, který vyšel až v roce 1849. V prvním vydání byla uvedena mottem obsahujícím citát z Plotina: „Příroda je však obrazem nebo napodobením moudrosti, poslední věcí duše, příroda je věcí, která pouze činí, avšak nepoznává.“

⁸ Gnosticizmus patří k myšlenkovým proudům 1.-3. stol. n. l., v němž se projevují různé „teosofické spekulace o původu světa a hříchu, o vykoupení a obnově původní dokonalosti, k čemuž nestačí pouhá víra (PISTIS), nýbrž je nezbytné vyšší kosmické poznání (GNÓSIS)“. Srov. Ivo Tretera: *Nástin dějin evropského myšlení. Od Thaléta k Rousseauovi*, Praha-Litomyšl: Paseka 1999, s. 125. Podle Petra Pokorného znamená gnose úsilí o splynutí s božstvem, které je definováno především jako negace hodnot, na nichž člověk ulpívá, snahou po „umlčení smyslu, po mystickém poznání a vystoupení z času“. Gnostikova pouf „je pro něj

čase, která člověka strhuje do každodennosti, zdůrazňuje Emerson moment věčnosti (charakteristický pro gnosticismus): „Idealismus spatřuje svět v Bohu. Zahrnjuje celý okruh osobností a věcí, dějů a událostí [...] jako rozsáhlý obraz, který Bůh maluje na neustále se vracející věčnost kvůli kontemplaci duše.“⁹

Tento vliv gnosticizmu se ukazuje i v další pasáži Emersonovy eseje *Nature*: „Stávám se průhledným okem; jsem ničím; vidím všechno; ve mně obíhají proudy univerzálního bytí; jsem částí Boha.“¹⁰ V Emersonově prorocké stylizaci vyjadřuje termín „jsem ničím“ moment diskontinuity, negace, jejímž prostřednictvím může poznávající znovu stanout v nicotě, jež existovala před stvořením, a zároveň ji překonat. „Vidím všechno“ znamená, že se mohou stát přítomným v jakémkoliv časovém okamžiku. V této souvislosti je také zřejmé, že na rozdíl od gnosticizmu Emerson neztotožňuje tento svět s něčím odcizeným, od čeho je třeba se odvrátit. Naopak, ve svém optimistickém panteismu opěvuje přírodu a prostor jako otevřený pro tvůrčí činy člověka.

Z antropologického a onto-gnoseologického hlediska Emerson naznačuje, že pravdivé se rovná hlubinnému a otevírá cestu k vnímání všech věcí světa z hlediska duše: „Problém obnovení originality světa a věčné krásy může být řešen znovuzrozením duše.“ [...] „Důvod, proč svět postrádá jednotu a leží rozbit a v rozvalinách, spočívá v tom, že člověk není sjednocen se sebou samým. Nemůže být naturalistou, aniž by uspokojil požadavky ducha.“ [...] „V nejzazším významu slova myšlení znamená oddanost a vroucnost; a oddanost, zbožnost je myšlení. Hlubina volá na hlubinu.“¹¹

Na rozdíl od partikularismu a atomizujícího materialismu představuje Emersonovi duše povědomí celku, moudré mlčení, univerzální krásu, věčnou jednotu, v níž je překonána oddělenost subjektu a objektu: „Vidíme svět část po části, jako slunce, měsíc, zvíře, strom, ale jeho celkem, v němž jsou tyto osvětlenými částmi, je duše.“¹² V souladu se svým panpsychismem chápe Emerson právě poznání jako splynutí duše se světem a absolutnem.

Emerson hlásá své přesvědčení o božském původu přírody a schopnosti člověka zmocňovat se pravdy přímo. V jeho svérázném panteismu jsou příroda i člověk reinkarnací Boha, jeho projektem. Příroda je vlastně v prostoru rozproštěnou myšlenkou, prostorovým symbolem myšlenky. Každá přírodní entita, pokud jsme schopni ji postihnout v souvislosti s jinými přírodními entitami, má v sobě symbolickou a mravní podstatu.¹³ Zde se projevují souvislosti amerického transcendentálního idealismu s hermeneutikou symbolu: je třeba jít do hloubky, za svět pouhých jevů, a pochopit vyšší smysl skrytý za jevy, které jsou vlastně symboly něčeho podstatného.

současné únikem z dějin. Z dějin, které chápe jako kolotání, jako chaos, jako bezcílný pohyb toho, co se oddělilo od božského základu“. Petr Pokorný: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1986, s. 12, 26.

⁹ R. W. Emerson: *Nature...*, s. 1028.

¹⁰ *Tamtéž*, s. 1005.

¹¹ *Tamtéž*, s. 1034.

¹² R. W. Emerson: *The Over-Soul*, in *The American Tradition in Literature...*, s. 1089.

¹³ Srov. K. Vorovka: *Americká filosofie*, Praha: Sfinx 1929, s. 57–58.

Po stránce ontologické svět přírody a člověka má dynamický a zároveň duchovní charakter: „Příroda není stabilní, ale plynulá a proměnlivá. Je to duch, který ji přeměňuje, přetavuje a vytváří.“¹⁴ Podle Emersona je proto nehybnost nebo strnulost (bruteness) přírody způsobena nepřítomností duchovních sil člověka, jež vycházejí z božského transcendentna. Emersonovo filosofické myšlení je přitom z ontologického hlediska založeno na přesvědčení o podstatné jednotě duchovního principu a hmoty, božského a lidského, jakož i Boha a vesmíru.

Podstatný důraz na sepětí božského a lidského se u R. W. Emersona ústrojně spojuje se silnými vlivy orfismu,¹⁵ který tak tvoří další filosoficko-teologickou základnu jeho víry v potenciální božskost a nesmrtelnost lidské duše. Orfismus byl však Emersonovi znám prostřednictvím jeho křesťanské interpretace v období renesance a novověku (M. Ficino, R. Cudworth, T. Taylor). V Emersonově pojetí se orfismus – ve svém synkretickém sjednocení s panteismem a s koncepcemi německého romantismu (sittliche Mächte) – stává metamorfózním, stále se proměňujícím náboženstvím síly, jejímž primárním účelem je divinace, sepětí s božským, ale i s démonickým. Tento proces panteisticky orientované divinace vede člověka k radikálnímu rozchodu se všemi autoritami minulosti. Síla přítomná v duši člověka jej proto nemá zaměřovat k takovému pojetí sebeovládání, jaké bylo hlášáno stoiky, nýbrž – v jistém předjímání teorie individuace u C. G. Junga¹⁶ – k dosažení celosti a jednoty se sebou samým. Emersonův svébytný panteismus, který více než německý transcendentalismus (I. Kant, A. Schopenhauer) připomíná teosofii, vytváří ontologické základy etického perfekcionismu: jestliže je ve mně božské, musím být dokonalým.

Proto také Emersonův Bůh není křesťanským Bohem, spíše připomíná mytického Orfea, který sestoupil do podsvětí. Orfeus je u Emersona původní, univerzální bohočlověk, který předchází stvoření, je v něm dialektika slabosti a síly, povědomí o nutnosti, ananké, která je hrůzná, ale zároveň i vznešená.¹⁷ V eseji Nature – v důsledku tragických událostí v jeho osobním životě – se vlastně Emerson stylizuje do postavy mytického Orfea, který zakusil smrt svých nejbližších, avšak tato ztráta jej paradoxním způsobem posiluje. Člověk se vlastně musí vrátit k duchovnímu principu, „jímž byl prostoupen“. Svým učením o univerzálním člověku, jenž v sobě obsahuje a překonává dimenzi démonického, ovlivnil Emerson Nietzscheho pojetí nadčlověka.

V Emersonově filosofii má velký význam kategorie sebedůvěry, spoléhání na sebe sama, a tuto kategorii zavádí jako první v americkém filosofickém myšle-

¹⁴ R. W. Emerson: *Nature...*, s. 1035. K tomu srov.: „Every spirit builds itself a house; and beyond this house a world; and beyond this world, a heaven. Know then, that the world exists for you.“ *Tamtéž*, s. 1035.

¹⁵ Orfismus je možno charakterizovat vírou v potenciální božskost a nesmrtelnost lidské duše a důrazem na nezbytnost mravní čistoty, které lze dosáhnout prostřednictvím extáze (*Ekstasis*).

¹⁶ Srov.: „Bez určitosti, celosti a zrání se žádná osobnost neprojeví.“ K tomu srov.: „Používám výrazu 'individuace' ve smyslu onoho procesu, který vytváří psychologické 'individuum', to jest odlišenou, nedělitelnou jednotu, celost.“ Srov. též: „Individuace nevylučuje svět, nýbrž jej zahrnuje.“ C. G. Jung: *Duše moderního člověka*, Brno: Atlantis 1994, s. 57, 313, 314.

¹⁷ Srov. H. Bloom: *Agon. Towards the Theory of Revisionism*, Oxford: Oxford University Press 1982, s. 160–164.

ní, a to v eseji *Self-Reliance* (1841): „Nejžádanější ctností je přizpůsobivost. Sebedůvěra, spoléhání na sebe sama ('self-reliance'), jsou její protiklady. Společnost nemiluje skutečnost a tvůrce, ale jména a zvyky. Kdo chce tedy být člověkem, musí být nonkonformní.“¹⁸ Emerson vidí podstatu self-reliance v osvobození se od konvencí,¹⁹ podobně jako Thomas Carlyle klade důraz na velké osobnosti a svobodnou individualitu. Zároveň však Emerson varuje před americkým mesianismem, který ve své snaze bojovat o spravedlnost na kterémkoliv místě na světě může paradoxně vést k destruktivním důsledkům.

Vliv R. W. Emersona na soudobou filosofii v USA

V současné době se k Emersonovu duchovnímu odkazu vracejí mnohé směry americké postanalytické a neopragmatické filosofie (H. Bloom, S. Cavell, R. Rorty). Významný americký filosof a literární vědec *Harold Bloom* vychází z Emersonovy kritiky historismu a v této souvislosti zdůrazňuje, že pro tohoto nejvýznamnějšího představitele amerického transcendentálního idealismu vlastně tradice znamená *nezávislost na jakékoliv tradici*, „občanskou neposlušnost“ vůči daným jazykovým strukturám, způsobům myšlení a jednání.²⁰ Emerson tak podle Blooma vytváří novou mytologii změny a rozmanitosti, která nezná žádná omezení, mytologii věčného mládí, opětného zrození a obnovování. Harold Bloom přitom Emersona pojímá jako „zakladatele nového amerického literárního náboženství“,²¹ a to náboženství filosofické a literární soběstačnosti ve smyslu nekonečného sebe-experimentování, neustálého návratu a sebeomlazování, v něčem ovšem blízkého i Hegelově koncepci omlazení („Verjüngung“) světového ducha.

Emersonova filosofie soběstačnosti, spoléhání na sebe sama („self-reliance“), ovlivnila i vznik tzv. etického perfekcionismu v USA, jemuž je blízký americký filosof *Hilary Putnam*, ale především byl rozpracován *Stanley Cavellem*, profesorem filosofie a teorie hodnot na Harvardské univerzitě. Co je to perfekcionismus? Jako odpověď by snad bylo nejvhodnější citovat z Cavellovy knihy *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Scepticism* (1990): „Perfekcionismus obsahuje vyjádření úplného nesouhlasu, nespokojenosti se současným stavem věcí, takže požaduje nejen jejich pouhou reformu, nýbrž transformaci, přeměnu a před tím vším proměnu sebe sama.“²²

¹⁸ R. W. Emerson: *Sebedůvěra*, Brno: Zvláštní vydání 1995, s. 10. Srov. anglický originál: R. W. Emerson: *Self-Reliance*, in *The American Tradition in Literature...*, s. 1067–1087. Citované místo: s. 1069.

¹⁹ Obdobně uvažuje C. G. Jung: „Velikost historických osobností nikdy nespočívala v jejich absolutním podrobení konvenci, ale tkvěla naopak v jejich *osvobození od* konvence a ve spásné svobodě.“ Srov. C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, Brno: Atlantis 1994, s. 60.

²⁰ Srov. H. Bloom: *Agon...*, s. 144.

²¹ *Tamtéž*, s. 145.

²² Stanley Cavell: *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago: Chicago University Press 1990, s. 16. K tomu srov. R. B. Goodman: „Moral Perfectionism and Democracy: Emerson, Nietzsche, Cavell“, *ESQ* 43, 1st-4th Quarters 1997, s. 159–180.

Právě v této historické souvislosti kladou představitelé amerického neo-pragmatismu, zvláště H. Bloom a S. Cavell, velký důraz na proces sebezdnalování a sebezpřesahování člověka prostřednictvím dialektického a hlubinného přístupu ke skutečnosti soudobého světa. Z hlediska ontologicko-gnoseologického Cavell odmítá myšlenku nezpochybnitelného základu. Staví se totiž proti názoru, že filosofické myšlení je charakterizováno zakládáním (*founding*), tj. že můžeme například založit morálku na rozumu nebo na vášních, společnost na smlouvě, vědu na transcendentální logice a jazyk na formalismu pravidel. Proti pojetí *základu* jakožto jakéhosi dna, dále již neprostupného, zdůrazňuje Cavell v souladu s Emersonovou dialektickou ontologií svébytný pojem *nalézání*, nacházení se (*finding*).²³ Pod vlivem Emersona chce Cavell ukázat, že Emersonova dialektická koncepce hledání a nacházení (*finding*) zároveň znamená tezi, že náhodné, kontingentní je obsaženo v nutném a „zároveň nutné v náhodném“.²⁴

Zároveň je Cavell přesvědčen, že objevováním nás samotných objevujeme druhé, naše spolublížní. Stanley Cavell tedy – obdobně jako R. W. Emerson – staví proti filosofii směřující k nějakému pevnému, neotřesitelnému základu filosofii hledání, která ve své první fázi nemůže být jiným hledáním než hledáním sebe sama. To, že se pouze nalzáme, že při hledání se vždy nacházíme na nějakém přechodném stupni, nás může traumatizovat, můžeme to pocítovat jako ztrátu základů, jako by se nám propadala půda pod nohama. Na druhé straně však zjišťujeme, že myšlenka nezpochybnitelného základu je neadekvátní a zastaralá.²⁵ Cavell totiž reflektuje skutečnost, že Emerson v souvislosti se svou otázkou „kde se nacházíme?“ zároveň zdůrazňuje, že „neznáme rozdíl mezi nahore a dole“. Emerson také – stejně jako po něm Nietzsche na počátku díla *Ecce Homo* – považuje podstatnou souvislost mezi vzestupem a úpadkem za osudově důležitou pro hlubokou filosofickou a náboženskou inspiraci.²⁶

V tomto kontextu můžeme ovšem také uvést známý výrok Hérakleitův ve zlomku B 60: „Cesta nahoru a dolů jedna a táž.“²⁷ Cavell chce zřejmě poukázat na složitý, komplikovaný proces našeho duchovního hledání, jehož podstatným východiskem je nalézání nás samotných, proces sebepoznání člověka.

Proti prosazované euroamerické koncepci životního stylu a životní dráhy jakožto neustálého společenského vzestupu a úspěchu poukazuje Cavell na bolestný proces vlastního sebehledání, v němž cesta do hloubky se neobejde bez utrpení, často i nelehkých situací sociální degradace. Emersonovská inspirace u Cavella je i zde zřejmá – u Emersona je totiž svět z hlediska ontologického pojímán jako dynamický, pluralitní, spontánní, proměňující se obdobně jako se také proměňuje v neustálém vzestupu a sestupu život člověka směřující k duchovnímu univerzu. V tomto kontextu je významné dialektické myšlení Héra-

23 S. Cavell: *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, UK – Cambridge, USA: B. Blackwell 1995, s. 117.

24 *Tamtéž*, s. 92.

25 *Tamtéž*, s. 118–119.

26 *Tamtéž*, s. 94.

27 *Zlomky předsokratovských myslitelů*, ed. Karel Svoboda, Praha: Nakladatelství ČSAV 1962, s. 57.

kleitovo, který je vlastně tvůrcem hlubinné metafory pro duši.²⁸ Zároveň se americká neopragmatická a postanalytická filosofie – byť ne vždy přímo, ale mnohdy i zprostředkovaně – vyrovnává s destruktivními momenty v životě západní společnosti, které ohrožují další perspektivy euroamerické kultury, orientované na princip výkonu a konzumní způsob života.

Na tyto negativní projevy reaguje americký neopragmatismus – nesporně ovlivněný evropskou filosofickou hermeneutikou – svou pozorností věnovanou lidské životní zkušenosti, sebeproměně člověka, imaginaci a sebekreativitě. Emersonova filosofie, založená na povědomí kontinuity novodobé duchovní kultury s jejími předkřesťanskými a předdějinnými formami, přitom v mnohém předjímá historickoteoretická východiska soudobých analýz (např. P. Sloterdijka) „katastrofických důsledků rozvoje evropské dějinné motoriky“.²⁹ Emerson svou panteistickou koncepcí univerzálního bohočlověka, který poznává a zároveň se vyrovnává s dimenzí hlubiny, duše a démonického, a pro jehož tvůrčí činy je otevřen svět, je též inspirativní pro soudobé koncepce hlubinné hermeneutiky. Ta totiž usiluje překonat subjektivismus a jednostranné absolutizování lidské existenciality v Heideggerově koncepci, v níž se dostává do popředí nejen temná a neproniknutelná osudovost dějinných procesů, ale i – na rozdíl od pojetí R. W. Emersona – pocit tragické závislosti na času, který je prožíván lidským pobytem („Dasein“) „jako předbíhání k smrti“ („Vorlaufen-zum-Tode“).³⁰

28 Srov. James Hillman: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*, Praha: Portál 1999, s. 32–34.

29 Břetislav Horyna: *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, Praha: Koniasch Latin Press 1998, s. 275. K tomu srov. Peter Sloterdijk: *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*, př. Břetislav Horyna, Olomouc: Votobia 1997, s. 14.

30 Martin Heidegger: *Býtí a čas...*, s. 264–278.

R. W. EMERSON AND AMERICAN TRANSCENDENTAL IDEALISM

The article deals especially with the first writings of R. W. Emerson. In the essays *Nature* (1836) and *The American Scholar* (1837) he is concerned with our freedom from the traditions and institutions of the past. In his lecture *The Divinity School Address* (1838) Emerson argues we should not imitate Christ but we ought to achieve our own original spiritual relation to universe. The author of this article also analyzes Emerson's conception of the *self-reliance*, his conviction that the great man is responsible only to himself. The special attention is devoted to Emerson's conception of the soul and its connection with Heraclit's dialectical thought. There is also shown that Emerson's dialectical and spiritually oriented ontology, emphasizing life, transition, self-transformation and the energizing spirit have influenced not only the philosophy of F. Nietzsche, but also the conceptions of American neopragmatism.